

高木神論

坂本 勝

一、はじめに

(1) 天地初めて発けし時、高天の原に成れる神の名は、天之御中主神。(注略)次に高御産巢日神。次に神産巢日神。

この世のはじまりの時に、まず天の中心に位置する創世神が顕われ、続いて万物の生成を司る産靈イヌヒの神が顕れた。古事記はこう創世の時を語る。この創世神話の構想が、以下の神々の物語の体系化と不可分のものであり、神話としての抽象度も高く、その成立期も極めて新しいことは、ほぼ通説となっている。それを言語表現の点からみると、「この三神の神統譜が、具体的ななにほどのイメージを伴うものでもない」とみることもできよう。しかし、成立の新しい、具体的なイメージの喪失、背後に見え隠れる政治的理念といった、「神話」としての自己否定とも読みうるマイナス要因を抱えこんだ右の創世神話が、なお神話たりえている最後の抛り所は、神名の連鎖だけで、「具体的」とはいえないまでも、ある始源のイメージを与えようとする「方法」ではなからうか。名前が自他を識別す

るためのたんなる記号ではなく、それ自体が実体であり、象徴でもあるという位相に辛うじて保留することで「神話」たりえているのが古事記の創世神話であると私は考える。古事記の中でも極めて新しいとされる当該箇処の叙述にあっても、神名が有する想像性と象徴性が、表現の根幹を支えるものとして期待されていることを、古事記を読む上で忘れてはなるまい。古事記における神名解釈の試みも、この点を踏まえてなされるべきであろう。以下の卑見はこうした観点から「高木神」の性格を論じたものである。

高木神は右に引いた高御産巢日神の「別名」として上巻の天若日子の段に登場し、そこを境に高御産巢日の名は消え、以降すべてが高木神として語られる。それは先の私の見方からすると「タカミムスヒ」という名のもつ象徴性が天若日子の段を境に説話との関係を稀薄化し、変わって「タカキ」という名の象徴性、または想像性が新たに設定されたことを意味する。従ってまず第一に、タカミムスヒとして語られる部分と、タカキによって語られる部分に、神名を変換すべき要因が認めうるかどうかを検討するところから出発しなければならぬ。

二、高御産巢日神と高木神

古事記が高御産巢日神で語る箇処を所出順に掲げる。

(1) 前掲箇処 (岩波大系本、51頁)

(2) 是を以ちて八百万の神、天安の河原に神集ひ集ひて (注略) 高御産巢日神の子、思金神に思はしめて…… (同、81頁)

(3) 爾に高御産巢日神、天照大御神の命以ちて、天安河の河原に、八百万の神を神集へに集へて、思金神に思はしめて、詔りたまひしく…… (同、113頁)

(4) 是を以ちて高御産巢日神、天照大御神、亦諸の神等に問ひたまひしく「葦原中国に遣はせる天菩比神、久しく復奏さず。亦何れの神を使はさば吉けむ」とのりたまひき。 (同、113頁)

(5) 故、爾に天照大御神、高御産巢日神、亦諸の神等に問ひたまひしく「天若日子、久しく復奏さず。又曷れの神を遣してか、天若日子が淹留まる所由を問はむ。」ととひたまひき。 (同、115頁)

以上が高御産巢日神の名で現われ、以下はすべて高木神の名で語られる箇処である。

(6) (10) 爾にその矢、雉の胸より通りて、逆に射上げらえて、天安

河の河原に坐す天照大御神、高木神の御所に逮りき。是の高木神は、高御産巢日神の別の名ぞ。故、高木神、其の矢を取りて見したまへば、血其の矢の羽に著けり。是に高木神「此の矢は天若日子に賜へりし矢ぞ。」と告りたまひて、即ち諸の神等に示せて詔りたまひしく、「或し天若日子、命を誤たず、悪しき神を射つる矢の至りしならば、天若日子に中らざれ。或し邪き

心有らば、天若日子、此の矢に麻賀礼 (注略) 」と云ひて、其の矢を取りて、其の矢の穴より衝き返し下したまへば、天若日子が朝床に寝し高胸坂に中りて死にき。 (同、117頁)

(11) 是を以ちて二はしらの神 (天鳥船神、建御雷神……筆者注) 出雲国の伊那佐の小濱に降り到りて (中略)、其の大国主神に問ひて言りたまひしく、「天照大御神、高木神の命以ちて問ひに使はせり。汝が宇志波祁流 (注略) 葦原中国は我が御子の知らず国ぞと言依さし賜ひき。故、汝が心は奈何に。」とのりたまひき。 (同、121頁)

(12) 爾に天照大御神、高木神の命以ちて、太子正勝吾勝勝速日天忍穗耳命に詔りたまひしく、 (同、125頁)

(13) 此の御子 (ニニギノ命……筆者注) は高木神の女、万幡豊秋津師比売命に御合して生みませる天火明命。次に日子番能邇邇芸命二柱なり。 (同、125頁)

(14) 故爾に天照大御神、高木神の命以ちて、天宇受売神に詔りたまひしく、 (同、126頁)

(15) 高倉下答へ曰ししく、「己が夢に、天照大御神、高木神二柱の神の命以ちて、建御雷神を召びて詔りたまひしく、 (同、132頁、神武記)

(16) 是に亦、高木大神の命以ちて覚し白しけらく、「天つ神の御子を此れより奥つ方に莫入り幸でまさしめそ。荒ぶる神、甚多なり。今、天より八咫鳥を遣はさむ。」 (同、132頁、神武記)

以上、(1) (5) と (6) 以降で神名が截然と分れている。本居宣長『古事記伝』はこうした様相をふまえて、両者の依拠した資料が異なるという見方を示し、今日でもその説に従う見解が多い。⁽²⁾ ただかりに右

の現象が異種資料結合の結果であったとしても、タカミムスヒとタカキという明らかに異なる神名をなぜ古事記が採ったのか、その意図が問われるべきである。日本書紀には本文、一書を含めてタカキの名がなく、それが戸谷高明氏の言うように、日本書紀がタカミムスヒに統一した結果であるとすれば、なおさらに古事記独自の問題として重要性をもつ筈である。

そこでまず(1)と(5)と(6)以降で説話の性格がどう異なるかを概観してみよう。(1)は古事記冒頭「別天神」の誕生を語るもので、以下の叙述をおうと、岐美二神の国生み、神生み、三貴子誕生、大國主の国作りと続き、作りおえた国土に忍穂耳命を降す場面へと進む。しかし忍穂耳命が「天の浮橋」に立って見ると「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国は、伊多久佐夜芸旦(注略)有那理」という状態であった。そこで「道速振る荒ぶる国つ神等」を「言趣け」るべく派遣されたのが(4)の天菩比神であり、(5)の天若日子である。ここまでするがタカミムスヒとして語られる所で、それは始源の時から国土の出現、天孫降臨へ展開する神話叙述が、基本的にはこの神名によって担われていることを示している。天孫降臨を窮極の目標に、そこに向かって生成増殖するエネルギーの原動力として「ムスヒ」の靈威が發揮されるのであり、神野志隆光氏の言を借りて言えば「ムスヒの神の象徴する生成増殖のいきおいにおいて『神代』全体を見通す」ことのできる様相をタカミムスヒで語る叙述が示しているのである。それに対して(6)以降は(1)と(5)までのひたすらに生成発展を遂げてきた「ムスヒ」の靈威が、天若日子の反逆を機に一頓座をきたし、あらためて荒ぶる国つ神との具体的な接触を通して国土の平定を語る叙述といえよう。同じく天若日子説話であっても、(5)がタカミムス

ヒ、(6)と(10)がタカキとなっている点に、両者が担う機能の相違が端的に示されているのではなからうか。その相違は、(5)の天若日子があくまでも天つ神の使者であるのに、(6)では既に天つ神に矢を放つ反逆者の立場にある点に求められる。使者の派遣は、(4)のアマテラス、タカミムスヒの神言に基づいた、地上に聖なる秩序をもたらす一過程であり、内容的には(4)の延長線上に位置する行為であるがゆえにタカミムスヒが担うのである。しかし、ひと度使者が反逆者となって天つ神に敵対する段になると、タカキが登場するのである。荒ぶる国つ神、あるいはそれに加担するものとの戦いを担うのがタカキの神なのである。タカキの神がその神性の内部に、ムスヒの神の靈威を吸収して働くことは勿論であるが、その具体的な機能において異なる点を無視すべきではあるまい。

そうした観点から(1)以降を検討すると、そこにはより明瞭に「戦う神」としてのタカキの属性が認められる。(1)は建御雷神が国譲りを迫る段で、一見すると平和的な交渉のようにみえるが、その実は神と神との力による戦いにほかならない。国つ神側の事代主の自決や建御名方神の「我をな殺したまひそ」という哀願は、この段における戦いの阿責ない様相を語るものである。(2)はそうした戦いの要素を露にするものではないが、やはり平定の進行途上に位置する点で、その説話的場面は同様に解しうる。続く(4)が国つ神であるサルダヒコを「面勝つ神、伊牟加布神(天宇受売神)」の靈威で屈服させる戦い(平定)の場面であることから、それは明らかであろう。「御前に仕へ奉らむとして参迎へ侍ふぞ」というサルダヒコの奏言が服属説話の語り口を示すものであることは、既に指摘のある通りである。(5)は中巻の神武東征説話にあるもので、その主題が荒ぶ

る者どもの平定にあることは言うまでもない。引用箇處は、日向を発った神武天皇が紀国男水門から熊野を経て大和へ向かう途中、悪しき神に妖惑されて仮死状態に陥るが、神劍を得て平定を続ける場面にあたる。熊野とは「隈々しき野」つまり王化の秩序から遠く隔った未開の地ということであろう。⁽⁸⁾ その地で神武軍が「遠延」たというのは、そうした未開の靈威に曝されて、王化を担う聖性が危機的な状況に瀕したことを意味する。その危機を克服して更なる王化の進行を促すべくして現れるのがタカキの神である。「熊野の山の荒ぶる神、自ら切り仆さえき」という平定戦での勝利の説話に関わるのがタカキの神なのである。

古事記がタカキの名で語ろうとする説話は、のべたように国つ神との戦いとその勝利を語るものとして共通するものであった。「ムスヒ」の神のエネルギーが生み出した世界が、未開の靈威との具体的な接触によって危機を呈した時に、戦闘によってそれを乗り越え、王化の継続を保障する力としてタカキムスヒならぬタカキの神威が乞われているといえよう。勿論、その平定戦争は基本的には天つ神による「言向け」の神意に支えられており、それは通説のよう⁽⁹⁾に「言葉による」平定の意ではなく、服属誓詞の言上を求める意と解すべきである。タカキの神は「言向け」を実現する平定戦争を担う神として古事記の説話に位置するのである。

三 返し矢の話型と弓矢の呼称

ところで、タカキの神はなぜ戦いを担うのであろうか。一般にタカキは文字通りに「高い樹木」を意味するとされ、タカキムスヒの依り代、または神木と解されている。樹木に神靈が宿る、あるいは

神靈が樹木に憑依するという観念は広く存在するもので、タカキの神をそうした観念の所産とみる説にも一応の蓋然性はある。ただ樹木説の難点、古事記固有の問題であるタカキを古代の信仰や観念一般の次元に環元するにとどまり、それが古事記の神話(説話)叙述とどう関わるかを明確にしえないところにある。そうした通説の⁽¹⁰⁾不十分性を問題にして新たな論を展開したのが神田典城氏である。

神田氏は古事記の中でタカキの神が単独で現われる説話(天若日子の段、神武記)を具体的に検討し、天若日子説話にみえる空間構造がアルタイ語族の「三層的世界観」に通ずることを指摘し、タカキの神は北方系文化に属する「雷神を司る神」であると結論づけた。タカキを雷神とみる説は別に菅野雅雄氏などから示唆的に出されているが、⁽¹¹⁾それを矢の降下、鳥の派遣などの説話との関連から具体的に論証しようとする試みは神田氏独自のものである。天若日子説話での「返し矢」の話型は、既に指摘されているようにヨーロッパからアジアにかけて分布する「ニムロッドの矢」と称される説話に類似し、その中には雷神が矢を射返したとする例もある。従ってそれと同型の説話が我が国にも存在し、天若日子の返し矢説話がそれと同系統の型に属すると見ることも可能であろう。それにも拘らず、神田氏の所説に多少の疑問を抱くのは、古事記という、かなり高度に体系化された王権神話の言語水準において、雷神をはたして「タカキ」の神と言い得たかどうかという点である。神田氏はその点を「雷は高い木に落ち易い」という「単純明快な事実」をもって処理される。確かに古事記にも落雷現象に基づいて命名されたと解されている神格が指摘できる。「石拆神」「根拆神」などがそれで、この二神について「岩石を裂くほどの威力のある神(雷神)」「木の根

を裂くほどの威力のある神（雷神）」と注する岩波大系本の解釈がそうした見方を代表する。しかし、古事記の叙述（神名）から判断しうるのは括弧内の注記を除いた所までであり、それをあえて（雷神）と注するのは、そうした現象を生ぜしめる自然現象を仮りに想定するならば落雷現象がふさわしいというにすぎまい。この段を「伊邪那岐命、御佩せる十握剣を抜きて、其の子迦具土神の頸を斬りたまひき」とする文脈からみれば「血は火神の赤い焰で、岩（鉱石）を溶かすことを意味し、そこで『岩を裂く』ほどの威力ある刀剣の誕生を表す」（古典集成本、神名釈義の項）とも解しうるのであり、それを一元的に自然現象に環元してしまうのは、古事記があくまで「石拆」「根拆」の神であると語るイメージを合理化することになろう。古事記の次元で言えば

頭には大雷居り、胸には火雷居り、腹には黒雷居り、陰には拆雷居り、左の手には若雷居り、右の手には土雷居り、左の足には鳴雷居り、右の足には伏雷居り、并せて八はしらの雷神成り居りき。

という黄泉国での語りが謂ゆる雷神の神話であり、その古事記の志向を無視して、自然現象の次元に神々の生態を環元すべきではないと思う。「返し矢」説話の原型溯及とは別個に、タカキの神はあくまでも「タカキ」の神として捉えるのが、基本的な読みとして要求されるものと考ええる。

とはいえ、タカキを通説のように「高い樹木」と解したのでは、先にのべた説話の性格と関わらない。そこで迂遠ではあるがあらためて(6)~(10)の段をみると、神名の変化とあわせて弓矢の呼称が変わっている点が注意される。タカミムスヒ、アマテラス二神が天若日

子を派遣する時に授与したのは「天之麻迦古弓」「天之波波矢」であるが、天若日子がアマテラス、タカキに射返したのは「天之波士弓」「天之加久矢」となっているのである。説話的にはこの両時の弓矢は同一のものを指すとみる以外にはなく、従ってマカコ弓、カク矢が弓矢の「用」を示し、ハジ弓、ハハ矢が「体」を表したものと解すべきであろうが、日本書紀の当該箇処と比較してもやはり不自然の感拭えない。日本書紀には当該説話の別伝が三種あるが、古事記のように派遣時と射返した時で呼称の異なるものはなく、その称は大旨古事記の派遣時の称（マカコ弓ハハ矢）に類似する。日本書紀本文は派遣時、射返した時ともにカコ弓、ハハ矢であり、第一ノ一書も同じくカコ弓、マカコ矢である。第六ノ一書は弓矢の称について特には記さない。古事記の射返した際の称はカク矢であるが、これは諸注が指摘するように鹿兒矢カと同意であろう。とすればカコ弓（矢）、ハハ矢の称は記紀共にみえるのに対して、タカキの神が現われる箇処のハジ弓、カク（カコ）矢が古事記独自の称となる。この古事記独自の弓矢の呼称が記紀を通じてもう一ヶ所現れる。

故爾に天忍日命、天津久米命の二人、天の石鞞を取り負ひ、頭椎の大刀を取り佩き、天の波士弓を取り持ち、天の真鹿兒矢を手挟み、御前に立ちて仕へ奉りき。故天忍日命此は大伴連等の祖天津久米命此は久米直の祖なり。

古事記の天孫降臨でニギノ命に随伴した大伴、久米氏の租が、このハジ弓、カコ矢を持って降臨したとされる。日本書紀本文には大伴、久米氏の随伴伝承そのものがなく、第四ノ一書に残る程度であるが、そこではハジ弓、ハハ矢、八目鳴鏑を携えて随伴したとあ

り、矢の呼称等が異なるが、ハジ弓を大伴、久米氏随伴時のものとする点は古事記に等しい。ハジ弓、カコ矢を大伴、久米氏随伴時のものとするのは他に大伴家持の「喩族歌」にも「はじ弓を手握り持たし真鹿子矢を手挟み添へて」(20・四葉)とあり、かなり根強い伝承である。ここで、射返した時の弓矢の称は、大伴、久米氏の登場する伝承と何らかの関わりがあるのではないかという推測をたててみると、もうひとつ興味ある事実が浮かぶ。それは「返し矢」の話型そのものもこの二氏が活躍する伝承と関わりが深いことである。

。故爾に宇陀に兄宇迦斯(注略)弟宇迦斯の二人有りき。故、先づ八咫鳥を遣はして、二人に問ひて日ひしく、「今、天つ神の御子幸でましつ。汝等は仕へ奉らむや。」といひき。是に兄宇迦斯、鳴鏑を以ちて其の使を待ち射返しき。(神武紀)

。十有一月の癸亥の朔己巳に、皇師大きに挙りて、磯城彦を攻めむとす。先づ使者を遣して、兄磯城を徵さしむ。兄磯城命を承けず。更に頭八咫鳥を遣して召す。時に、鳥其の營に到りて鳴きて曰く、「天神の子、汝を召す。率わ、率わ」といふ。(中略)乃ち弓を彎ひて射る。鳥即ち避去りぬ。(神武紀)

ともに神武東征説話中の記事で、天つ神の使者(鳥)を敵対者が矢で射返し、逆に殺されてしまう点は、天若日子説話と共通する。ヤタガラスの先導説話については鴨県主の職掌との関連が指摘されているが、だからといって、右の返し矢の段も含めてすべてを鴨県主の氏祖伝承とすることはできない。むしろ説話の主眼は、返し矢を放った人物(兄シキ、兄ウカシ)が皇軍によって誅伐にあう点にあり、その点からみると、神武東征軍の主力として戦った大伴、久米

氏との関わりも十分に考えられよう。⁽¹³⁾このようにみると、タカキの神が初めて現われる(6)~(10)の段は、返し矢の話型と弓矢の呼称の二点で大伴、久米氏との関わりを示唆し、そこに関連する記事は戦闘説話としての共通性をもつことが知られるのである。タカキの神を解く鍵もそうした視野の中から見出しうるのではないかと考える。

四、高城の神

古事記において大伴、久米氏がその軍事的側面を最も強く主張するのは、神武東征説話の久米歌を中心とする部分である。タカキはその久米歌にみえる。

宇陀の 高城に 鳴罌張る

我が待つや 鳴は障らず

いすくはし くぢら障る

右は有名な久米歌一首目の冒頭であるが、「タカキ」の神はこの「高城」に関わるのではなからうか。高木神を「高城神」と解する説は、既に鈴木重胤『日本書紀伝』に「高木は高城の義なるべし」とあり、西川順土氏も重胤説を引用して、

タカキが神の都城即ち神聖地域をさしてゐるとしたならば、其処で祀られる神を「高城神」と表現したであらうといふことは容易に考へられる。⁽¹⁴⁾

とのべ、更に古事記の用字が「高木神」となっていることにも言及し、「高木神は借字」であることを具体的に指摘した。その根拠を数例あげると、応神記の高木之入日売、景行記の高木比売、沼名木郎女が、日本書紀では高城入姫(応神紀)、高城入姫、淳名城皇女

(景行紀)と表記され、固有名詞表記における「木、城」は相通の仮名であり、表意性を認めえないということである。また古事記の「葛城忍海之高木之角刺宮」が、日本書紀歌謡に

大和へに見が欲しものは忍海のこのたかきなる角刺の宮(顕宗即位前紀)

とあり、その「たかき」が「高い木」ではなく「高城」の意に解すべきことも、高木神を高城神とみうる傍証になろう。ただ重胤説の「高城Ⅱ神の都城」という解釈は確たる証をもつものではなく、そのままでは従いにくい。記紀における高城の用例は人代以降に限られるのであり、その高城を検討せずには重胤説の根拠も得られない筈である。

では、久米歌の高城とはどのようなものであろうか。具体的な規模や構造は推測の域を出ないが、久米歌が基本的には戦闘歌謡であることからみて、何らかの防禦施設を有する(軍事的機能をもつ)丘上集落であり、その丘上集落で狩猟生活を営みながら、他の群小邊族と争っていたのが、右の久米歌の時代背景であろう。土橋寛氏によれば、その時代は「彼らがまだヤマト朝廷の支配下に服属してその伴造となる前⁽¹⁵⁾」ということにならうが、だからといってその時期をもって軍事的機能を有する丘上集落が消滅したことにはならない。歴史的に見れば、土橋氏が右の久米歌よりも成立が新しいとする、結句に「撃ちてし止まむ」を有する歌群の成立期(その時代を土橋氏は「久米氏が大規模な海外遠征軍の中核となったような時代よりも前、大和やその周辺の征服時代、三世紀か四世紀中頃まで」とする⁽¹⁶⁾)に、より軍事的性格の強い高地性集落が広範に出現しているのである。勿論そうした高地性集落を「高城」と称した証はないが、城郭的な要素を

もつ空間を意味する言葉が平安朝以前には「城」⁽¹⁸⁾だけであったと考えられる点からみて、それらも等しく高城であった蓋然性は高い。先に引いた顕宗即位前紀の「高城」を「高い山や岡の上に構築された城郭」と大系本日本書紀が頭注するのも、軍事的性格をもつ高城が歴史的にも広範圏にかつ普遍的に存在しうることをふまえたものではないかと思われる。また井上辰雄氏によれば七世紀後半以降の律令支配においても、南九州の隼人統治の軍事的、行政的拠点として高城が構築された可能性が大きいという。井上氏は薩摩国府の置かれた高城郡の地名について「国衙が隼人に対する城柵的な機構を備え、高い台地に位置していたところに名づけられたのではあるまいか」とし、さらに「薩摩国府は隼人統治の中心として特殊の城郭を構成していたらしい⁽¹⁹⁾」と指摘する。だとすれば、記紀の成立期においても、高城は大和朝廷にとって、異族支配の重要拠点として存続していたことになる。久米歌の高城も、本来は久米氏内部の共同体が営まれた場であったと思われるが、久米歌六首(記)が神武東征説話の中に取りこまれた段階においては、大和土着の国つ神系氏族に対する平定、支配の拠点として位置づけられた筈である。高城ではないが、風土記等の古伝承で地方平定の戦いが「城」をめぐる攻防として伝えられるもの⁽²⁰⁾、基本的には同様であったと思われる。ところで、そうした城郭的機能をもつ高城は、神聖な神霊の宿る場所としても想像されていたらしい。

御諸の その高城なる 大猪子が原 大猪子が 腹にある 肝向ふ 心をだにか 相思はずあらむ(仁徳記)

右の「御諸」については三輪山説(記伝)、葛城の三室説(厚願抄)の両説があるが、本来的には、神の降臨する所、神聖領域という意の

普通名詞であろう。「御諸のその高城」は「御諸の高城」と同意であるから、上二句は高城に神靈が宿するという心意に支えられた表現ということになる。また猪は鹿とともに主要な狩猟動物であるから、この高城も「宇陀の高城」と同じく猟場でもあったと考えられる。高城に限らず、古代の山城、アイヌのチャシ、沖繩のグスク等に関する歴史学的、考古学的研究の中からも、軍事的側面と同時に聖域的な性格をも認めるべきであるとする見方が示されているのも注目すべきであろう、謂ゆる古代山城跡をめぐっての神籠石論争は、聖域とみる説と朝鮮式山城とする説の対立として展開され、後者が有力視されるに至ったが、発掘の進んだ西日本の古代山城跡の中には、城山城跡（香川県坂出市）、石城跡（山口県熊毛郡大和町）のように式内社跡と重なる例が報告され、他にも延喜式に記載のない神社跡が確認された例もあるという。⁽²¹⁾ こうした例をふまえて、上田正昭、井上秀雄両氏は、古代の城の性格について、「もと神奈備山で、そこに朝鮮式山城ができたと考えられる場合もあるかもしれない」（上田氏）「なにに民衆が一番頼れるかということが基本であって、それらが宗教の形をとる場合もあるし、当然、軍事的なものもある場合もあるのではないでしようか」（井上氏）という見解を示した。⁽²²⁾ これらは従来の、軍事拠点か聖域かという二者択一的な見方に修正を迫るものであり、むしろそれらの複合した形が古代における城の現実のあり方に近いことを示唆するものではなからうか。要は、城が物理的にも精神的にもそこに依拠する人々の支えとならなければ、城そのものの存在根拠が消失するというのである。高城に關していえば、久米歌發生の段階から七世紀後半の隼人統治が政治課題となるような時代にわたって様々に存続しえたのも、そうし

た物心両面にわたる重要性が根幹に生き続けていたからである。そうした歴史の経験の中から、高城に神性を付与する心的土壌が醸成されていったのではないかと思う。ただそこに働く想像力は、自然の生命サイクルを次々と顕現する神名の連鎖の中に先取的に幻視していくような想像性とは、基本的に異なるものであろう。現実の高城は戦争という特殊な状況を前提とするものであり、そこに神を観ずる想像力も支配権の争奪という政治的な領域に属する。従って、その前提をふみこえて「高城＝神の都城」と一般化してしまいう重胤説には同じ得ない。古事記の次元でいえば、天皇家による国土支配の根拠を、天つ神による国つ神の平定に求め、それを「神代」のこととして構想しうる段階において、平定の神「高城神」は活動の領域をもちえたときではないかと考える。

五、むすびにかえて

タカキの神を右のような意味での高城神と考えるならば、(6)以降の、国つ神との戦い、平定の場面のみこの神名が登場する理由もおのずと理解されよう。ムスヒの神の生成増殖した世界が、荒ぶる神との戦いという危機的状況に向い合った時に、ムスヒとは別個に平定神「高城神」の靈威が要請されるのである。松村武雄氏はタカミムスヒに破壊、戦闘の属性を指摘したが、⁽²³⁾ 古事記においてはそれはタカキの神が担うのである。タカミムスヒとタカキは、その担う機能が質的に相違するのである。ただ古事記はタカキをタカミムスヒの「別名」といい、その意味が問題となる。タカキを樹木とみる通説では、二神の關係について、具体から抽象へという発展段階説によって、タカキからタカミムスヒへの昇華という方向で考えら

れている。ただ卑見は樹木説を採らないので、別途に考えなければならぬ。そこでまず「別名」注記の意味を考えたい。古事記では異なった神格を一神に統合する際には「亦名」とされる場合の多いことが知られている。⁽²⁴⁾ここは「別名」で用字が異なるが、諸本ともに訓はマタノ(ミ)ナであり、意味的にも相違がないとすれば、⁽²⁵⁾二神は本来まったく別個のものであったが、ある段階において習合したということになる。そう考えてよければ、その道筋は図式的には次のように考えうるのではなからうか。現実の高城は山上に構築された集落で、そこに観想される神も生態的には山上(高所)に宿る神として認識された筈である。一方、タカミムスヒは、機能的には生成を司るムスヒを骨子とするが、それがタカミムスヒと想像される段階においては高所への志向を強くもつはずである。タカミムスヒの文化的系譜が山上降臨をモチーフとする北方系文化に属するとみる民族学者の見解によれば⁽²⁶⁾本来的に山上鎮座の神であったことになる。ただタカミムスヒを北方系とする説には、松前健氏のようにタカミムスヒこそが農耕収穫儀礼である新嘗に関わる神であるという見解もあり、⁽²⁷⁾一概にはいえないが、その場合でも、穀霊の生育を掌る靈格は山の神とされることが多く、山上鎮座という性格は認められよう。つまり、この二神は生態的には同類と観念されるのであり、習合しうる要素が本来的に存したと思われる。とはいえ、既述のように高城神は民俗信仰とは次元を異にすると思われるので、その習合過程も、平定神話が古事記において体系化される過程、天之御中主を初発に天つ神と国つ神の二元的な神話構想が成立していく過程に比例するものであったと思われる。タカキの神の神話(説話)が大伴、久米氏と関わって存在するのも、タカキが二氏の氏族伝承

の中で古事記と別個に成立していたからではなく、大伴、久米氏が大和朝廷の軍事的伴造として早くから王権内部に組み込まれ、戦闘、平定を主題とする宮廷神話を活躍の場とする所に起因するものであろう。大伴、久米氏を重要視し、その功績を顕彰しようとする傾向が古事記に存することは、先に引いた天孫降臨の段で、祭祀に關する五伴緒(中臣連、忌部首、猿女君、作鏡連、玉祖連)とは別に二氏の随伴を語る所から伺えるが、それも二氏の管理する氏族伝承が割り込んだというように理解すべきではなく、祭祀と軍事を王権の重要な側面として位置づける古事記の理念から捉えるべきである。日本書紀にはみえない高城神を、古事記だけが伝えているのも同様の理念によるものと思われる。城をめぐる王化の戦いの記憶をより鮮明に語ろうとする姿勢が、軍事重視の姿勢と相俟って、古事記だけに高城神を残存させたのである。そのように城の重要性を認識するに至る現実的契機は様々に考えられよう。天智朝における急速な山城築造、壬申の乱での高安城の攻防、朝鮮半島での城をめぐる戦いなど、七世紀後半の軍事的緊張は宮廷の支配者層内部に城の重要性を強く認識させたであろう。天武天皇が「凡そ政要は軍事なり」(天武紀十三年四月詔)とのべたのもそうした歴史の経験から生じた認識であろう。その天武天皇が古事記と深く関わる点も興味深い。以上、推論を多く重ねたが、タカキと樹木とする通説では、神話(説話)の中で果たす神名の象徴的機能を展望することは困難であり、私見のような試論的アプローチも可能なのではないかと思う。タカキの神を高城神と解するのもその一試案である。

注1 益田勝実『火山列島の思想』筑摩書房。

- 2 岩波古典大系本、朝日古典全書本等。他に、古事記の「以音注」の様態から古事記成書化の過程を論じた木田章義「古事記そのものが語る古事記の成書過程」(『万葉』115号)もこの見解を示す。
- 3 戸谷高明『古代文学の研究』
- 4 神野志隆光『古事記の達成』東大出版会
注4に同じ
- 5 注4に同じ
- 6 この部分「即ち其の船を踏み傾けて、天の逆手を青柴垣に打ち成して、隠りき。」とある。神自らの意志で自己の退去を決定したという意に解して、「自決」行為と考える。
- 7 倉塚暉子「伊勢神宮の由来(上)」(『文学』昭48・3月)
- 8 西郷信綱『古事記研究』未来社
注4に同じ
- 9 注4に同じ
- 10 神田典城「高木神の性格とタカミムスヒ」(『古事記年報』昭57)
- 11 菅野雅雄『古事記成立の研究』桜楓社、昭60
- 12 本居宣長『古事記伝』筑摩版全集第九卷
- 13 池田源太「八咫鳥伝承の持つ歴史性」(『近畿古文化論攷』檀原考古学研究所編)
- 14 西川順土「古事記と日本書紀——高木神について——」(『皇学館大
学紀要』15)
- 15 土橋寛『古代歌謡論』三一書房
注15に同じ
- 16 注15に同じ
- 17 小野忠熙「高地性集落について」(『日本古代文化の探究』城)上田正昭編、社会思想社。小野論文は弥生系高地性集落を日本における城の祖型とする。
- 18 笠井倭人「古代文献に現われた城」(注17同書)
- 19 井上辰雄「隼人と宮廷」(『印代の日本』3、九州、角川書店)
- 20 常陸国風土記、肥前国風土記、神武紀等に茨城、小城、城などの記事がある。
- 21 西川宏「瀬戸内地方の古代山城」(注17同書)
- 22 井上秀雄、上田正昭「対談・古代の城をめぐって」(注17同書)
- 23 松村武雄『日本神話の研究』第二卷、培風館
- 24 吉井巖『天皇の系譜と神話』塙書房、菅野雅雄『古事記系譜の研究』桜楓社
- 25 西宮一民『古事記』新潮古典集成は、「別名」は「亦名」と違って、同一神格の異名を表すと解する。
- 26 『シンポジウム日本民族の起源』平凡社
- 27 松前健『古代伝承と宮廷祭祀』塙書房

「古代文学」総目録

21号(昭和五十七年三月三十一日発行)

特集・氏文

『住吉大社神代記』の成立と内容

高橋氏文—その背景について—

古語拾遺の論

新撰亀相記

古代のうたの表現の論理—「意味」を超えるもの—

三浦 佑之

多田 一臣

吉田 修作

工藤 隆

古橋 信孝

浜木綿歌小見

憶良に於ける詩の形成—「雑歌」と「雑詩」—

家持の「属目」歌

東国方言音韻考

81年度シリーズセミナー合同企画

『古代文学論の方法』についての報告

尾崎 暢殃

辰巳 正明

呉 哲男

江野沢淑子